

cia de Santa Teresa a buscar en las imágenes la manera de transmitir sus experiencias, al contrario de la Venerable María de la Encarnación, que tiende a su exposición directa.

Un punto concreto del vario influjo de España en Alemania a fines del s. XVI, lo estudia el prof. SCHREIBER a propósito del libro *sobre Montserrat* (258-292), editado en alemán por Adam Berg en 1588 y procedente de la descripción del Monasterio publicada en 1514 por su célebre Abad Pedro de Burgos.

El P. BATLLORI, dedicado hace años a estudiar los jesuitas españoles expulsados a Italia por Carlos III, nos presenta en líneas generales las *ideas filosóficas y estéticas del abate Esteban de Arteaga* (293-325), ingenio descontentadizo y fluctuante, enemigo implacable de la Escolástica y adorador absurdo del sensismo de Locke.

Por último, *notas a su gran obra sobre el Archivo de la Corona de Aragón* (326-346), son el artículo del benemérito investigador de nuestra historia medieval, prof. FINKE, en las que subraya la significación cultural de aquel célebre Archivo, recorriendo sus diversos aspectos.

J. A. A.

2.—Obras diversas.

W. M. PEITZ S. I. *Liber Diurnus. Fides Romana. I. Das vorexpressionistische Symbol der Papstkanzlei*. (Miscellanea Historiae Pontificiae, 1). Roma, Herder, 1939. En 8.º, VIII-128 p.

Con el presente libro prosigue el P. Peitz los trabajos empezados en 1918 sobre el *Liber Diurnus*. Y pretende con él reforzar su discutida tesis de entonces, según la cual el *Liber Diurnus* existía ya en su primitiva forma como libro de la Cancillería Papal antes de San Gregorio Magno. Una nueva prueba de esa tesis general quiere darnos el autor al analizar los diversos símbolos que contiene el célebre libro; el análisis se concreta principalmente a los números 73 y 85 de la edición de Sickel. Ante todo descubre el autor en la form. 73 una parte anterior al Concilio de Calcedonia (las líneas 133-146 en el esquema final): "...Annamus eos quicumque in Domino Deo et Salvatore I. C. ante adunationem duas naturas et post adunationem unam delirando dicere vel credere praesumpserunt." Para él estas palabras están introducidas a fines de Mayo o principios de Junio de 450. La razón principal es, que en ellas no se hace ninguna alusión a Concilio alguno. Lo que no acaba de verse es a qué fin tanta prisa para introducir las en un momento en que no había de hacer su profesión de fe ningún nuevo Papa.

En este fundamento se basa el autor para establecer el hecho de que existía ya por entonces antes del Pontificado de S. León un símbolo en el que el año 450 se introdujeron esas palabras contra la herejía de Eutiques. Pero el P. Peitz da un paso más. Hay en esos formularios otras palabras (85, 107-118) que proceden del Conc. de Efeso o (73, 98-104) le son anteriores, perteneciendo al Pontificado de Inocencio I. Pero como esas palabras llevan también la señal de una adición, hay que concluir que existía ya por el año 400 un símbolo, al que llama *Fides Romana*. Al llegar a este punto, el autor ve esa fórmula como base de otros símbolos, sin perturbarse ante la presencia del *Filioque* en un símbolo oficial romano del s. IV. Si aparece en la segunda redacción del Teledano I (447) es copiado de la *Fides Romana* donde existía ya antes del 400. Naturalmente que el P. Peitz no tiene tampoco dificultad en admitir la presencia del *theotócos* en su famoso símbolo. Prescindiendo de las adiciones que el autor descubre hechas a la *Fides Romana* en el s. VII, se establecen a continuación los obligados paralelismos entre este símbolo pontificio y los de los Papas S. Agatón, S. Gregorio M., Pelagio I y hasta la definición del Concilio de Calcedonia. Por último nos da el P. Peitz el texto de la *Fides Romana*.

Gran daño hace a esta obra el empeño decidido de sostener y reforzar una posición antigua, abandonada hoy generalmente. Por eso, a pesar de la sagacidad que demuestra el autor, hay que confesar que no lleva el convencimiento al ánimo de quien lee. En esa serie de deducciones y conclusiones, que con vertiginosa facilidad se van sucediendo, la impresión constante del lector no es la del que pisa terreno seguro, sino la de quien cavila, o al menos no quiere confiarse a quien lo va guiando. Porque la base de las deducciones es sobradamente discutible, y el edificio que sobre ellas se edifica es demasiado elevado. Especialmente hemos de consignar que no vemos probado con suficiencia cuanto se refiere al *Filioque*. De menos importancia, aunque de notable incomodidad para el estudio, es la forma como se reproducen al final los formularios y la reunión de todas las notas al fin del libro.

J. A. A.

Athanasius Werke, herausgegeben... von H. G. OPITZ. T. III, P. I: *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*. T. II, II, P. I: *Die Apologien*: 1. De Decretis Nicaenae Synodi. 2. De sententia Dionysii. 3. Apologia de fuga sua. 4. Apologia secunda. Berlin, W. de Gruyter, 1934-1935 y 1935-1938. En 4.^o. 76 y 160 p. Fasc. 3-6. RM. 6,50.

Las obras de San Atanasio han encontrado por fin una edición crítica, digna del gran Doctor de la Iglesia Griega. Los seis primeros fascículos que

han visto la luz pública, a cargo de un tan profundo conocedor de la tradición manuscrita de los escritos atanasianos como H. G. Opitz, son buena prueba de la seriedad científica con que se está llevando a cabo la magna empresa. El aparato crítico, en lo referente a los documentos primitivos sobre la controversia arriana, está prudentemente seleccionado, a fin de presentar un texto seguro. En cuanto a la agrupación de manuscritos transmisores de las Apologías atanasianas y su utilización en la tarea crítica textual, es, desde luego, un acierto haber compulsado y con frecuencia preferido las lecciones del códice atense K y circunstancialmente del escurialense Q, ambos de gran valor crítico, sea cual fuere la opinión que se tenga sobre la cuestión delicada y oscura del origen más remoto de dichas copias. Las notas aclaratorias que se añaden al texto en general, son muy de agradecer, así como los pasajes paralelos aducidos.

En particular interesan las anotaciones que aluden a las divergencias doctrinales entre Orígenes y Arrio y a las coincidencias de Alejandro de Alejandría con aquél (Urkunden pp. 3, nota a la línea 4.^a; 7, 19.^a y 20.^a; 8, 9.^a; 21, 23.^a; 22, 7.^a y 10.^a; 23, 28.^a; 24, 9.^a; 26, 25.^a; 27, 24.^a etc.) Acerca de las afinidades de Basilio de Cesarea con la tradición alejandrina, las observaciones son demasiado escasas, dado el interés del asunto. Atinada es la indicación (De decretis Nicaenae Synodi, 30, 1, nota a la línea 31.^a, p. 26), acerca de la insistencia de Atanasio, a diferencia de Orígenes y Eusebio de Cesarea, en hacer las palabras "semejanza" y "unión" sinónimas de "identidad". Por lo mismo resulta más chocante lo que después se afirma (De sententia Dionysii, 18, 1, nota a la línea 8.^a, p. 59), a saber, que Dionisio de Alejandría entendía el *homouios* como equivalente de *homógenos* y que Atanasio no fué más allá.

Los pequeños reparos que se han insinuado no menoscaban la excelente impresión de conjunto que produce la parte editada de *Athanasius Werke*. La presentación externa es magnífica, siguiendo el precedente del *Corpus Berolinense*. El esmero crítico es de esperar siga resaltando en los futuros fascículos, como en los ya publicados por el benemérito y concienzudo editor Hans-Georg Opitz, a quien enviamos desde aquí nuestra más cordial felicitación.

A. S.

E. DIEKAMP, *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, (Orientalia Christiana Analecta, 117). Roma, Pont. Instituto Oriental, 1938. En 8.^o, 248 p. L. 62.

En 1907 el Prof. Diekamp publicaba su magistral edición del Florilegio "Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi" (Münster). El trabajo prepara-

torio dió ocasión a que el editor viniese en conocimiento de inéditos patristicos y pormenores biográficos o doctrinales, tocantes a varios escritores eclesiásticos, cuyo estudio utilizó para mayor inteligencia y perfección de su empresa propiamente dicha, o sea la impresión del gran Florilegio. En el transcurso de los años ha ido el benemérito y sagaz investigador examinando más despacio y elaborando todo este material, hasta que ha encontrado por fin tiempo y oportunidad de dar a la luz pública parte de los textos, junto con informes acerca de la vida y actividad literaria de los respectivos autores. Conjunto realmente abigarrado, pero que, aun dentro de la variedad y desigualdad de obras, escritores y mayor o menor extensión en el modo de tratarlos, resulta muy apreciable, para quien se interesa de veras por los estudios patristicos griegos.

En general la nueva publicación de Mons. Diekamp presenta las notas características del eminente crítico, discípulo de Bardenhewer: diafanidad en la exposición, profundidad en la búsqueda y equilibrio en el juzgar los documentos y los trabajos de investigadores precedentes.

Abren la serie de textos dos curiosos fragmentos de cierto tratado, hasta ahora desconocido, "Sobre enfermedad y salud", atribuido en el códice Vatic. 2200 a S. Atanasio, Patriarca de Alejandría (en "Analecta", pp. 5-8). Cuestión bien delicada es esta de los escritos, que en la tradición manuscrita, pasan por atanasianos. Tal prueba, por sí sola, sobre todo si más que de tradición, se trata de testimonio aislado de un códice, es insuficiente: ¡tantos "pseudos" han procurado obtener inmerecidos honores, al amparo titular del gran alejandrino! Pero en este caso hay algo más que la mera atribución. D. aduce, ante todo, en favor de la autenticidad, lo antiguo del códice (escrito entre 750 y 850) y la confianza que inspira generalmente su contenido. Por otra parte, las ideas y el estilo no ofrecen nada que no sea digno de Atanasio; ni obsta la alusión histórica del primer fragmento, a cierto error de los que propugnaban la necesidad de una vigilia incesante, renunciando al sueño corporal. Si bien es verdad que a ninguna herejía se ha atribuido tal exageración, basada en una exégesis literal de Prov. 6, 4, observa D. que ideas parecidas ocurren en el s. 4.^o (se debe orar continuamente), llevadas a la práctica, por entonces, en ciertos monasterios. De aquí, sin forzar las pruebas, concluye el autor prudentemente que, por este lado, no hay reparo ninguno en atribuir el opúsculo a S. Atanasio (p. 9).

En cambio, no se atreve con razón a adjudicar a S. Cirilo de Jerusalén un trozo cristológico que publica después (p. 10), por hablarse en él de un "prósopon" en Cristo, término del cual no usa nunca expresamente aquel Santo. Esto supuesto, nos hubiera parecido mejor, aquí y en casos seme-

jantes, indicar ya en el título de la sección correspondiente, que se trata de un "pseudó".

En el cap. 3.^o se reproducen (p. 14) unas pocas líneas, pertenecientes, según cierto Florilegio cristológico, a S. Gregorio de Nisa.

Sobre las recientes investigaciones acerca de Gelasio de Cesarea contiene un notable informe el cap. 4.^o de "Analecta". Aquí se defiende, contra A. Glas, la originalidad y veracidad de Rufino, al darse él mismo por autor de los libros 10.^o y 11.^o, añadidos a la versión latina de la Historia Eclesiástica de Eusebio, llevada a cabo por el mismo Rufino. D. concluye que Glas no ha probado la falsedad de esta aserción y de que Gelasio fuese quien tradujo dichos libros al griego, con correcciones y adiciones (pp. 16-32). Tras algunos datos biográficos, literarios y doctrinales, sobre este último (pp. 32-42), se presenta por vez primera una colección de fragmentos de sus escritos dogmáticos (pp. 44-49). En ellos resaltan la elocuencia de la dicción y la nitidez del desarrollo; la cristología se mueve por los cauces que abrieron los PP. de Capadocia; en diversos rasgos obsérvase también la dependencia respecto de Cirilo Alejandrino, tío de Gelasio.

Muy breve es el trozo que más abajo (p. 50) se reproduce, escrito por Pedro de Mira, contra Apolinar, en defensa de las dos naturalezas en Cristo.

El estudio acerca de Genadio de Constantinopla es extenso: incluyendo los textos, ocupa las págs. 54-108. Al señalar como fecha probable del desentonado e intemperante escrito de Genadio contra Cirilo de Alejandria, la época más candente de la disputa sobre los Anatematismos, se echa de ver la prudencia crítica de D., cuando intercala la frase "nach allgemeiner Annahme" (p. 86). De hecho, si se acepta esta data, se explica mejor el tono violento de las invectivas de Genadio; pero, desde luego, el estilo y el contexto de éstas prueban bien, como nota D. contra el diácono Pelagio (influenciado por una interpretación demasiado literal de Facundo), que se combate a un enemigo aún viviente. Respecto a ciertas afirmaciones de E. Schwartz, hace bien el autor en juzgarlas destituidas de suficiente fundamento (vg. pp. 55, nota 1.^a y 87). La elevación de Genadio a la Sede Constantinopolitana, como representante del Calcedonense, no parece compaginarse con los ataques a Cirilo que hemos visto y con varias enseñanzas genadianas de sabor nestoriano; D. indica la dificultad, sin resolverla (pp. 87-89), pues la suposición de que Genadio, a juzgar por el fragmento del Coment. "in Galat." 3, 20, evolucionó en su doctrina, alejándose de la teología antioqueña, queda sin duda debilitada por el hecho de que el Coment. de la Ep. a los Romanos, escrita por Genadio ya Patriarca, vuelve a insistir en la adopción de Cristo y en otros puntos, discordes con la verdadera noción de unidad personal en el Salvador. De todos modos, las fuentes tanto ortodoxas como

monofisitas están de acuerdo, nos dice D. (p. 55), en afirmar que el Patriarca, en el desempeño de su cargo, fué un representante fiel de la cristología católica y del Papa León; sus alabanzas al Tomus de éste, entre las cuales, sin señalarla nominatim, se condena la doctrina nestoriana, dan a entender que ya antes del 458 aceptó decididamente las enseñanzas de la Iglesia ⁽¹⁾.

Noticias bibliográficas acerca de Hipacio de Efeso contienen las siguientes págs. (109-115); observaciones, tanto más interesantes, cuanto que ni siquiera se le menciona como escritor teológico, en las exposiciones de la antigua literatura cristiana. Los argumentos contra la afirmación de Loofs que coloca en 531 la "Collatio cum Severianis", son realmente de valor; D. da como muy probable la fecha de 533, primavera (p. 114). Más abajo (pp. 127-129) se reproduce un fragmento hipaciano, inédito, muy digno de estudio, por defender la colocación de imágenes en las Iglesias, dando como motivo, que ésto ayuda a la instrucción de la gente sencilla. La autenticidad de los fragmentos insertos en las llamadas "Cadenas" es un problema generalmente intrincado que exige sus reservas. Con todo, supuesto que, según apunta D., no se conoce ningún otro escritor antiguo de teología denominado Hipacio, fuera del Arzobispo de Efeso, es bien probable, hablando ya en particular, la atribución a éste, de los restos del Comentario a los 12 Profetas que en los mss., excepto en uno, aparecen bajo el nombre de Hipacio, sine addito (p. 123). Más indicios de probabilidad, en este mismo aspecto literario, contienen los fragmentos con el título de Hipacio que, como los entresacados de la Cadena de Nicetas Heracleense sobre S. Lucas, hacen la impresión de pertenecer todos a cierto tratado, del cual sólo quedan algunos trozos y donde Hipacio contestaba a diversas preguntas hechas por el Obispo Juliano de Atramytion (pp. 123-124; cfr. p. 118). De todos modos, es gran mérito de D. haber aumentado en casi cien, el número escaso (siete tan sólo) de textos pertenecientes a cadenas bíblicas publicadas hasta ahora con el nombre de Hipacio. Entre ellas observaremos la explicación que se da de la costumbre de no arrodillarse los fieles, al orar en domingo y en la época de Pentecostés. El motivo es el simbolismo del número 8 (en conexión con ambas fiestas, pues al domingo se le llama: dies prima et octava y el tiempo de Pentecostés comprende 8 domingos); éste significa nuestra re-

(1) Todavía nos resulta curioso que en este mismo panegírico del Tomo, al citar expresiones patristicas, con las cuales coincide S. León, no sólo insiste Genadio en las que presentan al Logos habitando en la carne, sino que añade (p. 78) ciertas expresiones antitéticas, acerca de Cristo, vg. *ποιήθη, ποιῆμα, ἀκτίτος λόγος κτιστός* que no ocurren en la versión griega del Tomo, de la cual, como nota D., se sirvió el Patriarca (Cfr. Acta Conc. Decum. II, 1, 0, pp. 10-20, Schwartz). Tampoco los términos *νοήν* y *όργανον* que emplea Genadio, respecto del cuerpo de Cristo, se encuentran en dicha traducción.

surrección y la vida futura; por eso los cristianos oran de pie, levantados (stantes, surgentes) en tales ocasiones. Son estas, ideas tradicionales en los PP. desde los primeros siglos ⁽²⁾.

La breve investigación sobre el autor de un opúsculo "contra Agnoetas", atribuido a un tal Esteban de Hierápolis (que D. identifica con E. 2.º de H. eufratense), prueba una vez más el cuidado con que el docto profesor alemán aborda semejantes problemas (pp. 156-159).

Acercas de Andrés de Cesarea, lo más interesante son las ideas escatológicas en los fragmentos de su tratado *Cerapentiabē* que, por vez primera, edita aquí D. (pp. 165-168).

De Teodoro de Raithu sólo se conoce lo que puede inferirse de los mismos escritos a él atribuidos. La única obra que con seguridad hay que adjudicar a este autor es, según D., la denominada *Proparatēse* cuya primera parte histórico-dogmática fué bien aprovechada por cronistas griegos; la segunda, inédita, de carácter filosófico, encierra definiciones de diversos términos, en especial trinitarios. Del interesante conjunto se da aquí una edición crítica (185-222).

Finalmente, tras un Florilegio cristológico, del cual se indica el origen y se presenta el texto (pp. 223-229), viene el duodécimo y último capítulo de "Analecta" donde se reproduce, tomada del Códice Bodl. Barocc. 131, una carta muy curiosa, escrita por un anciano Arzobispo de Cesarea de Capadocia, al Emperador Constantino Porfirogeneto, quejándose de que, a causa de su avanzada edad, se pretende arrojarle del trono arzobispal (pp. 235-236). D. presenta indicios, cuyo conjunto hace muy probable la hipótesis de que el autor de la epístola es el famoso Aretas de Cesarea. Aunque éste no pertenece a la época de los PP. griegos, D. no ha querido, con razón, privarnos de saber algo nuevo sobre los últimos años del erudito varón, a quien tanto debe la trasmisión manuscrita de los primeros apologistas cristianos.

A. S.

J. MADRIZ S. I. *Le Symbole du XI Concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur.* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 19). Lovaina, Spic. Sacr. Lov., 1938. En 8.º, VI-223 p.

Varios años de estudio han puesto al P. Madriz en íntimo contacto con la literatura cristiana española, muy en especial con los Símbolos Toledanos. En la presente obra nos ofrece una monografía sobre el símbolo del famoso Conc. XI de Toledo, del mismo modo que en los otros trabajos se

(2) Cfr. la minuciosa y penetrante monografía de Fr. J. Dölger: *Das Oktogon u. die Symbolik der Achtrahl.* en especial el núm. 2 (*Antike u. Christentum*, Bd. IV, pp. 162-182, año 1934).

ha ocupado de los símbolos de los Conc. IV y VI. Empieza el autor por fijar el texto de la pieza que va a analizar. No se puede decir que nos da un texto crítico de ella; pero sí un texto suficientemente seguro para el estudio ulterior. Tomando por base la edición de la *Hispana* por González, le ha añadido las variantes de tres manuscritos extranjeros, el de la Bibl. Angel. 1091, el Palatino lat. 575 y el Augiense XVIII. Es lástima que para este último se utilice sólo la transcripción de Kústle; y naturalmente las variantes de los mejores códices españoles, tomados de la edición de González, no pueden considerarse como definitivas. La parte principal de la obra se dedica a investigar las fuentes del símbolo. Artículo por artículo las va señalando el P. Madoz con el esmero y la tenacidad que distinguen todos sus trabajos. Esta parte de la obra, laboriosísima en su redacción, no es menos rica en su contenido. S. Agustín está abundantemente representado, como maestro y padre que fué de nuestra literatura cristiana; a su lado aparecen S. Fulgencio de Ruspe, S. Gregorio Magno y San León, y naturalmente los doctores españoles, como S. Isidoro y la brillante floración de nuestros símbolos nacionales. En un trabajo posterior (cf. RHE, 35 [1939] 530-533) ha completado el autor esta lista añadiendo a ella el nombre de S. Eugenio de Toledo. Con esta preparación aborda el P. Madoz el problema de la fecha en que fué compuesto el símbolo. Problema que se resuelve definitivamente con la sola consideración de las fuentes. Con ello queda una vez más probado lo insostenible de las teorías de Kústle, que, dicho sea de paso, no merecían tanto alarde de erudición y de trabajo. Pero el P. Madoz confirma aún su resultado con interesantísimas consideraciones sobre el estilo del símbolo, parte ésta del todo original y altamente sugestiva. Un último capítulo recoge algunos datos sobre el influjo del símbolo a través de la *Hispana*, y sobre su valor teológico. En Apéndice estudia el autor el origen español de las *Sententiae SS. PP.*, nuevamente comprobado por una de sus fuentes. Nada tenemos que añadir a un trabajo tan ponderado. Su investigación de fuentes a base del cotejo de textos, es tarea ardua y que se presta a subjetivismos infundados. Ese escollo lo ha evitado bien el P. Madoz, sin que esto quiera decir que su acierto haya sido completo en los detalles. Pero por eso ha sabido distinguir lo seguro de lo conjetural y aproximativo, distinción que honra su equilibrio y su buen sentido de investigador de fuentes. No ocultaremos que hubiéramos preferido ver la obra en castellano. Pero hay que confesar que su impresión es excelente.

J. A. A.

P. DE PUNJET, O. S. B. *Le Sacramentaire de Gellone. (Excerptum ex Ephemerides Liturgicae)*. Roma, Poliglota Vaticana. En 8.^o, 437 p. L. 40.

El *sacramentario de Gellone*, cuyo análisis completo nos ofrece Dom Punjet, es uno de los sacramentarios gelasianos del s. VIII, el más antiguo y completo de entre ellos. Compuesto en Francia entre 740 y 760 y conservado en la abadía de San Guillermo, al NO de Montpellier, pasó en el s. XVII a la abadía de San Germán de Prés y más tarde a la B. N. de París en la que está señalado con la *signatura latina* 12048.

Dom Punjet, después de la descripción del códice y de seguras indicaciones sobre su origen y presencia en Gellone desde el s. IV (p. 4-12), establece un interesante análisis comparativo con los otros sacramentarios gelasianos manuscritos de Angulema, Philipps, Reims Rheimenau, Bruselas, Saint Gall y Monza (12-23). Pasando al contenido del sacramentario analiza detenidamente entre otros los ciclos de la Natividad y Cuaresma (23-31), insistiendo en señalar las influencias gregorianas y las particularidades gelasianas; examina los ritos penitenciales, las Letanias y Rogativas (31-40) y se detiene en el estudio del santoral, una de las partes de mayor novedad del sacramentario (40-58). El estudio de las dominicas después de Pentecostés y antes de Adviento (58-71) y de las misas *de communis sanctorum* junto con las votivas (71-86) completa el análisis del misal gelasiano al que sigue el de las bendiciones episcopales (80-89) y del Pontifical y Ritos (89-101).

Completa el estudio del sacramentario un cuadro comparativo de los sacramentarios anteriormente citados así como del Gelasiano (Vat. 306), Gregoriano, Godegaudus, Triplex (Zurich C. 43) y Reichenau (Carlsruhe CXII), estudio completo, fruto de paciente y benemérito trabajo.

R. S. DE L.

E. POPPENBERG. *Die Christologie der Hugo von St. Victor, Hiltrup (Westfalia) Herz Jesu-Missionshaus, 1937*. En 8.^o, VII-119 p. RM. 3.

Un estudio serio, elaborado directamente sobre las fuentes y con perfecto conocimiento de la literatura escolástica medieval, es la tesis doctoral del B. P. Everardo Pappenberg presentada en la Universidad Gregoriana.

El tema escogido es la doctrina cristológica de Hugo de San Victor, que como es sabido constituye el eje central de todo el sistema teológico del célebre doctor. La Encarnación, la Unión hipostática y las consecuencias que de la misma se derivan con las líneas generales de la Cristología de Hugo de

San Victor y constituyen a un tiempo las tres partes del trabajo de Poppenberg.

Sin duda que lo que Hugo ofrece no es la última palabra en el terreno cristológico que ha sido cultivado con posterioridad por los autores posteriores especialmente postridentinos. Con todo la Cristología de Hugo de San Victor representa en la primera mitad del siglo XII un considerable progreso de esta rama de la teología, y es mérito innegable del R. P. Poppenberg el presentar con toda precisión en un trabajo bien pensado y escrito el pensamiento del insigne doctor de la Encarnación.

Para ello era preciso superar las dificultades que ofrecía por una parte la extensión del tema y la abundancia de materiales, junto con la concepción a menudo sutil del de San Victor, y por otra el problema crítico referente a la determinación de las obras genuinas de aquel. En uno y otro aspecto el autor revela una excelente preparación llena de halagadoras promesas.

R. S. DE L.

S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia. Vol. 1: Continens opera quae prior et abbas Beccensis composuit. Ad fidem codicum recensuit F. SAL. SCHMITT O. S. B. Seckau (Austria), Imprenta de la Abadía, 1938. En 4.º, X-290 p., con 4 fototipias.

Dentro del interés general con que en la época contemporánea se sigue el estudio de la literatura medieval, no cabe duda que la gran figura de San Anselmo, a quien justamente se ha llamado Precursor y Padre de la Escolástica, ocupa un puesto preponderante.

La febril actividad científica en este dominio, no había aún publicado una edición crítica de conjunto de los escritos anselmianos.

Es pues muy de agradecer este primer volumen, primicias de un arduo trabajo de largos años, que hoy ofrece el infatigable investigador Fr. S. Schmitt.

Ediciones parciales de obras de Anselmo y esmerados estudios sobre puntos particulares de la tradición manuscrita de las mismas, habían ya acreditado al sabio benedictino grisoviense, como especialista en la materia. De aquellas, el Florilegio Patristico (ed. B. Geyer-J. Zellinger) contiene: *Cur Deus Homo* (fasc. 18) y *Monologion* (fasc. 20), ambas publicadas en 1929; *Epístola de Incarnatione Verbi*, con su primera recensión inédita (fasc. 28) y *Proslogion*, mas la objeción de Gaamilón y la respuesta de Anselmo (fasc. 29), en 1931. Un nuevo opúsculo incompleto de Anselmo, el *Diálogo De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessi-*

tate et libertate, presentó Schmitt en *Beiträge de Baumbker-Grabmann*, 33, 3.ª, 1936.

De sus investigaciones críticas, enriquecidas también a veces con ediciones de tal o cual escrito anselmiano, da idea la *Revue Benedictine*, tomos 43 (1931) pp. 224-238, sobre la transmisión de la correspondencia de A.; 44 (1932), pp. 322-350, donde, continuando los profundos estudios de A. Wilmarit, acerca de las oraciones y meditaciones anselmianas, fija Schmitt, en líneas generales, la cronología de las principales obras del Abad becense, más tarde Arzobispo de Canterbury; 47 (1935), pp. 216-225: aquí se trata de la triple recensión de la Epístola de sacrificio *agitati et fermentati*. El tomo 48 (1936) contiene tres artículos de Schmitt: uno referente al *De concordia*, pp. 41-70; otro al origen de las colecciones manuscritas de las cartas, pp. 300-317; el tercero, pp. 318-320, aporta nueva luz al estudio de la primera recensión del tratado *De concordia*. Por último el tomo 50 (1938), pp. 202-213, se ocupa de las correcciones de A. a su *Monologion*. Todavía podían añadirse dos interesantes monografías del mismo editor, relacionadas con el *Cur Deus Homo*, *Theologische Revue* 34 (1935), pp. 217-224, y *Revue des Sciences Religieuses* 16 (1936), pp. 129-144, donde se estudia y reproduce (utilizando seis mss.) la preciosa carta de Anselmo al Papa Urbano II^o, al remitirle el famoso opúsculo acerca del motivo de la Encarnación. Esta ojeada sobre la actividad literaria de Schmitt revela su preparación para la presente edición de conjunto.

El progreso en algunos pormenores se ve, p. ej. en lo tocante a la cronología del ms. Bodley 271 (=B), escrito en el mismo monasterio de la Iglesia de Cristo, Canterbury. Al principio (a. 1929), le daba Schmitt como fecha, la segunda mitad del s. XII (*Floril. Patr.* 18, p. VIII); en 1931, lo atribuye a los comienzos del mismo siglo (circ. a. 1104), "vivente et disponente auctore scriptus" (codex). (*Ibid.* 28, p. 3); por entonces todavía, le asigna: "circ. 1105... pro eiusdem coenobii usu" (*Ibid.* 29, p. 2). De estas rectificaciones promete el editor dar la explicación en otro lugar.

La necesidad y oportunidad de la edición que hoy empieza a aparecer queda justificada por el hecho de que G. Gerberon, O.S.B., el último y el mejor editor del *Opera omnia* de A. (Paris 1675) había, sí, presentado las lecciones de nueve códices *pállicos*, vg. a propósito del *Cur Deus Homo* "At nihil de manuscriptorum aetate vel valore prodit; ceterum non facile a textu editionis Lugdunensis anni 1630, quam suae editioni supponebat, recedit, citius consensibus manuscriptorum id postulasset" (*Flor. Patr.* 18, p. VII). Ultimamente (*Rev. Bénéd.* 50., p. 204, a. 1938) el mismo Schmitt atenía su primera afirmación, por lo que se refiere al cod. Sagiense (en la nueva edición, S=Parisinus lat. 13413, alim Sagiensis...), puesto que Gerberon lo

juzga más antiguo que los demás (PL 158, col. 17). La edición que ahora se presenta al público estriba sobre la totalidad de los manuscritos. Con todo el editor acertadamente se ciñe, en lo posible, al empleo de los códices "mejores y más antiguos". Mérito no pequeño del erudito benedictino es el haber encontrado, para casi todas las obras anselmianas, respectivas recensiones previas (método de trabajo, típico en el Santo) que en la actual edición se agrupan en aparato distinto, al margen inferior de cada página.

Es de lamentar que la investigación sobre las fuentes agustinianas del prelado cantuariense no haya permitido a Schmitt utilizar trabajos anteriores que hubieran dado mucho realce a la obra y sido de gran utilidad al lector. Sin embargo los pasajes más salientes de Agustín, donde bebió la inspiración, no precisamente literal, sino conceptual, el gran iniciador de la Escolástica, quedan suficientemente apuntados.

La presentación externa de la obra es magnífica, sobria, elegante, al estilo de las buenas ediciones modernas, como la de *Acta Conciliorum...* de E. Schwartz o la de *Opera omnia* de San Cesáreo de Arlés (ed. G. Morin). El primer volumen comprende: *Monologion*, *Proslogion*, *De grammatico*, *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, *Epistolae de incarnatione verbi* prior recensio. El procedimiento seguido en la edición se explicará más minuciosamente, terminada ésta. El benemérito crítico, tan diestro en la materia, A. Wilmar, ha aceptado la tarea de editar las *Meditaciones* u *Oraciones* que ocuparán parte del vol. tercero de los cinco que comprende todo el trabajo.

El mundo científico se congratulará no poco al ver ya en marcha tan apreciable empresa y deseará muy de veras su feliz cumplimiento.

A. S.

J. DE GHELLINCK. *Littérature latine au Moyen Age. I: Depuis les origines jusqu'à la fin de la Renaissance Carolingienne. II: De la Renaissance Carolingienne à Saint Anselme.* Paris, Bloud et Gay, 1939. En 16.^o, 191 y 192 p.

Publicados en la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, estos dos volúmenes que hacen esperar para dentro de poco el tercero, que ha de completarlos, se dirigen al público culto, más que a los especialistas, según la intención de su autor. Pero el nombre de éste y su fama de escrupulosidad científica, bien merecida en otros trabajos, son una garantía de que esta obra nos ofrece una información plenamente segura, aunque no siempre pueda ser de primera mano.

Las palabras del autor en el Prólogo, reveladoras de una gran modestia, sirven justamente para evitarle algunas críticas; pues no pretende escribir

una historia completa de la literatura latina en la Edad Media, sino un *ensayo modesto* y una *exposición provisional* (p. 5). La limitada extensión que concede esta Biblioteca a sus colaboradores, le ha obligado a renunciar a toda citación, aun tratándose de poetas, impidiendo así un contacto directo con los autores que, aprovechado discretamente, hubiera podido ser de gran utilidad, y hacer reposar el espíritu en la larga serie de nombres y obras, que dan a muchos capítulos tonalidades de repertorio. Tal vez por la misma razón, aquí menos explicable, la bibliografía es extremadamente reducida, limitando por ello las utilidades del libro. Estas crecerán notablemente si, como es justo esperar, el tomo 3.^o nos proporciona índices completos y detallados del abundantísimo material que se contiene en toda la obra.

Del interés del tema no hay por qué hacer amplificaciones. La Edad Media en Occidente es algo más que un simple período de transición; y estudiarla en su conjunto y darla a conocer al público ilustrado, es labor meritisima del autor. Esta literatura latina está mucho más llena de vida de lo que pudiera creerse ahora que su lengua ha pasado a ser totalmente muerta; y en cuanto a su contenido, los estudios patristicos y las investigaciones sobre las ciencias sagradas, especialmente sobre el siglo XII y siguientes, han dado a conocer sus riquezas, especialmente en los últimos tiempos, tan fecundos en estudios medievales. El autor, hace ya muchos años, nos había mostrado los tesoros del siglo XII en una obra, clásica por muchos conceptos, y que, pese a los grandes adelantos de la investigación sobre este terreno, aún hoy es indispensable consultar. Ahora integra este período en una trayectoria cronológica más vasta, haciéndole así adquirir todo su realce.

Para los españoles no faltan datos interesantes, que nos ofrecen la posibilidad de encuadrar nuestros valores literarios medievales en una síntesis de todo el Occidente. Tales son, en el tomo primero, el juicio general sobre la Península Ibérica (p. 11); sus alabanzas a las fórmulas de los Concilios Toledanos (p. 19); el estudio sobre Isidoro de Sevilla (p. 24-29); la observación interesante del grupo de escritores con conciencia colectiva de su homogeneidad, que llega a formarse en nuestro siglo VII (p. 51-54); los historiadores como Juan de Biclara y Julián de Toledo (p. 61); las breves indicaciones sobre nuestras reglas monásticas (p. 67); los grandes Obispos (p. 72); el afán bibliográfico de Isidoro, Braulio y sus compatriotas (p. 79); la correspondencia oficial de Sisebuto (p. 82). A España y a Bretaña corresponde la gloria de un desarrollo fundamental, con valores de renovación, de la literatura latina (p. 83); y español es también el gran Teostulfo de Orleans, por más que el nombre de su ciudad episcopal unido al suyo, haga olvidar a veces su patria y los elementos de su formación (p. 98-100; 175/6). No falta tampoco un recuerdo para los méritos literarios de nuestros mozá-

rabes, como Eulogio, Sansón, Alvaro y su grupo de cordobeses cristianos bajo la dominación mahometana.

El segundo tomo corresponde a un periodo de mayor decadencia para nuestra cultura, oprimida por las necesidades guerreras de la Reconquista en sus tiempos más difíciles. Pero es consolador ver a la lejana monja Roswita (Hrosvith) ocuparse en sus dramas del martirio de Pelayo de Córdoba (p. 18); a Gerberto de Aurillac beber su ciencia en la Marca Hispánica como discípulo de Atón de Vich (p. 29); y a la cultura árabe de la Península influir, aun en tiempos anteriores a Gerberto, en los centros intelectuales de Lorena (p. 55). También se consigna nuestra cooperación literaria a la querrela de las Investiduras, en el *Tractatus* del canónigo García de Toledo (p. 83); mientras el juicio de la *Chronographia* de Sigberto de Gembloux, da lugar para una nueva alabanza de los bibliógrafos españoles del siglo VII, que no tuvieron seguidores hasta la obra de este escritor (p. 101); y, aunque el P. de Ghellinck reconoce que los tiempos de la Reconquista eran más para hacer Historia que para narrarla, no deja de consignar obras históricas y hagiográficas, descritas con cuidado (p. 142/3; 146; 154); como tampoco faltan modelos interesantes de prosa rimada (p. 160) y de himnos en la España mozárabe (p. 182).

Estas indicaciones prueban el interés especial de esta obra para el público culto de España, y aun para los que se dedican a estudios históricos sin especialización en los medievales. Si algunas partes de la obra, por la abundancia de nombres y fechas y lo condensado de sus juicios, resultan de lectura difícil y quedan más bien para la erudita consulta; otras más sintéticas, como el capítulo 4.º del tomo II, dedicado al estudio de los principales géneros literarios y de sus características, son de gratísima lectura; y todo el conjunto ofrece una obra armónica en la disposición, clara en el estilo, riquísima en materiales y segura en la crítica.

P. M.ª A.

L. B. GILLON, O. P. *La Théorie des oppositions et la Théologie du péché*. Paris, J. Vrin, 1937. En 8.º, XX-151 p. F. 20.

El presente estudio se propone trazar la línea de evolución de la doctrina del pecado en sus relaciones con la teoría aristotélica de la oposición de conceptos.

En la introducción el autor hace desfilar rápidamente a algunos escritores más característicos del siglo XII, para comprender mejor las opiniones del siguiente, que es el objeto propio del trabajo. Así resume la doctrina del Lombardo, de las Glosas atribuidas a Pedro de Poitiers, de San Anselmo de Cantorbery y de Esteban Langton, que determinan el marco histórico de

una nueva época. Limitándose casi exclusivamente al círculo teológico de París, desde Guillermo de Auxerre hasta Santo Tomás de Aquino, el autor demuestra que el pensamiento de Sto. Tomás sobre la esencia del pecado ha sido preparado por una larga evolución; la cual, naturalmente, no disminuye en nada su mérito.

Estudia en primer lugar a Prepositino como precursor inmediato, a causa del empleo que hace de la teoría de las oposiciones en su enseñanza teológica. Siguen luego Guillermo de Auxerre con su *Summa aurea*, Guillermo de Auvergne con el *De bono et malo* donde aparece por primera vez el influjo de la Metafísica de Avicenna, y los primeros Maestros de la Orden de Predicadores, a los cuales agrega la Suma anónima *Principium rerum Deum esse sic ostenduntur* (Ms. Bñle. B. IX, 18). Los Maestros seculares de París están representados por el Canciller Felipe, Godofredo de Poitiers y Guillermo de Durham o quienquiera que sea el autor de una cuestión contenida en el Ms. de Douai 434 (l. f. 84ra-84va) ⁽¹⁾.

La escuela franciscana antes de San Buenaventura, aparece representada por Alejandro de Hales, aunque el mismo autor reconoce las grandes dificultades críticas que se oponen todavía a un estudio serio de sus obras; la *Summa de viis* de Juan de la Rochelle, Odo Rigaldo y una cuestión atribuida por Pelster a Guillermo de Melitona, contenida en el Ms. 737 de la Biblioteca Municipal de Toulouse. Por sus relaciones con este último en la doctrina y en la patria, introduce aquí Gillen la opinión de un teólogo dominico, ajeno al círculo de París, Ricardo Fishacre.

En cuanto a S. Alberto Magno, si utiliza al principio las cuestiones del Canciller Felipe en su *Summa de Bono*, reacciona más tarde contra estas doctrinas del Canciller en su comentario al libro 2.º de las Sentencias. Finalmente, después de estudiar a San Buenaventura, y al futuro Inocencio V, Pedro de Tarantasia, que ya ha experimentado el influjo de Sto. Tomás, utilizando el Comentario del Santo a las Sentencias, termina el estudio con la doctrina del Doctor Angélico.

Finalmente distingue el perfeccionamiento de éste en su propia obra, en la cual aparecen como escalones sucesivos el Comentario a los libros 2.º y 3.º del Lombardo, la *Summa contra Gentes*, las cuestiones *De Potentia* y *De Malo*, especialmente interesantes estas últimas por el uso que hace del Comentario de Simplicio sobre las Categorías, y finalmente la *Prima Secundae*.

Como conclusión, cuatro páginas encierran una síntesis densa, donde se

(1) También tratan de este asunto según nuestro autor, la cuestión anónima del mismo Ms. de Douai 434, ff. 43ra-44va; y una tercera (Douai 434, l. 95a) que forma parte de un grupo de otras 60, atribuidas a un tal G.; tal vez, aunque poco probablemente, Guerrico de San Quintín.

presentan esquemáticamente y sin posibilidad de ser más resumidas, las líneas generales de la evolución de esta doctrina. *Comme tout résumé*, dice el Autor hablando de su esquema, *il laisse échapper sans aucun doute la complexité de la vie*. Verdad es, pero no lo es menos que todos los lectores le agradecerán este resumen, que da las directrices de un desarrollo difícil y árido por su misma naturaleza y por la precisión que exige el trabajo científico.

Pese a esta aridez, impuesta por el tema mismo, la obra resulta de fácil aprovechamiento, por el juicioso empleo de la bibliografía, el análisis detallado y objetivo de cada autor, precedido de los datos necesarios para encuadrarle en su época, y acompañado no pocas veces de comparaciones luminosas sobre la doctrina de los contemporáneos; el empleo de los manuscritos hecho sobriamente, sin pretender dar una edición crítica de los textos, índices completos y excelente presentación tipográfica.

P. M.ª A.

B. ROTH, O. F. M. *Franz von Mayronis, O. F. M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre von Formalunterschied in Gott*. (Franziscanische Forschungen, 3.) Werl i. W., Franziskus-Druckerei, 1936. En 8.º, XVI-592 p., RM. 16.

El P. Roth nos ofrece en este libro una preciosa monografía sobre el gran discípulo de Escoto, Fr. de Mayronis. Tres partes principales abarca la extensa obra: la vida, las obras y la teoría de la distinción formal. Ocho capítulos breves, pero densos, se dedican a determinar la cronología exacta del célebre teólogo franciscano. Más extensión se consagra a sus obras, y con razón, dada su pasmosa actividad literaria. Con gran esmero se exponen las varias ediciones que ellas han tenido. A continuación se hace una detallada descripción de cada una de las obras, basada principalmente en el estudio de numerosos manuscritos, entre los que no faltan los españoles. La tercera parte se consagra al estudio particular de la famosa distinción escolástica en las obras de Fr. de Mayronis, y es por sí misma una monografía exhaustiva de casi 300 páginas. En ella vemos ante todo la esencia de la célebre distinción, y después los diversos casos de su aplicación en Dios; en el problema de la relación entre la esencia divina y las propiedades relativas y personas; en el de la relación de estas últimas entre sí; en el de la esencia y los atributos. Cada uno de estos problemas se estudia en la complejidad ideológica e histórica que presentan, con las tesis y problemas afines, en toda la inmensa extensión de las obras del "Doctor iluminado". Una particularidad de esta parte es el gran número de textos de Mayronis que se transcriben, frecuentemente tomados de los mismos manuscritos. Un capítulo final

se ocupa de la influencia posterior de Mayronis en la teología. Tal es la obra del P. Roth, modelo de investigación paciente, verdadero arsenal para el conocimiento no sólo del "Doctor iluminado", sino también de uno de los puntos de vista más interesantes en la escuela escotista. La importancia de esta escuela en el resurgimiento posterior de la Escolástica, hacen especialmente interesante para nosotros la meritisima obra del P. Roth.

J. A. A.

CONTROVERSIA SOBRE LA BIENAVENTURANZA SOBRENATURAL

G. DE BROGLIE. *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*; en Nouvelle Revue Théologique, 64 (1937) 337-376.

P. DESCOQS. *Le mystère de notre élévation surnaturelle*. Paris, Beauchesne, 1938. En 4.^o, 136 p. F. 12.

G. DE BROGLIE. *Le mystère de notre élévation surnaturelle; Réponse au R. P. Descogs*, en NRT 65 (1938) 1153-1176.

P. DESCOQS. *Réponse au R. P. Guy de Broglie*, en NRT 66 (1939) 401-432.

G. DE BROGLIE. *Réponse au R. P. Descogs*, en NRT 66 (1939) 433-438.

En abril de 1937 publicó el P. De Broglie S. J. un largo y estudiado artículo, que dió origen a una controversia con el P. Descogs S. J. en la cuestión de nuestra elevación sobrenatural.

Intenta una vez más conciliar dos elementos, al parecer inconciliables: *rigorosa* gratuidad de la gracia y *perfecta* adaptación de la naturaleza y la gracia en sus relaciones con nuestro destino sobrenatural. Prejuzgando la cuestión, dice que muchos *modernos* sostienen que, si bien nuestra alma está inclinada a una bienaventuranza natural perfecta, es sin embargo susceptible de un "surcroît" ulterior, de una beatitud sobrenatural, que no sería objeto de ningún apetito natural estrictamente necesario. En el campo opuesto, al que se adhiere, presenta la tendencia relativamente moderna—que él llama *doctrina común* hasta la mitad del s. XVII (!)—que admite ser la bienaventuranza sobrenatural una satisfacción de los deseos más espontáneos y profundos de nuestra naturaleza; y sin negar la posibilidad de una bienaventuranza natural, la juzga imperfecta.

Una segunda cuestión íntimamente enlazada con la precedente forma propiamente el objeto de su trabajo. ¿Se puede demostrar naturalmente, no la existencia, sino la *aptitud* de nuestra naturaleza a la visión beatífica, co-

no única bienaventuranza *perfecta* del hombre? Su solución, contenida en el fondo de todo el artículo, es que tal demostración es posible, no a priori o directamente por el examen de las notas del concepto, pero sí a posteriori, indirectamente por el natural anhelo profundo del hombre a tal felicidad.

Sin embargo el carácter de su escrito no es una demostración positiva, sino una eliminación de las dificultades que podrían crear los documentos del Magisterio escolástico y la noción tradicional de misterio.

Para obtener su fin presenta una triple obscuridad del dogma de nuestro destino sobrenatural: 1) por razón del *carácter paradójico del concepto*, 2) por razón de la trascendencia de su *esencia*, y 3) por razón de su *existencia*.

No se ve la razón de la distinción de los dos primeros elementos, tratándose de un misterio estricto, ya que los conceptos íntimos de las cosas no son más que la expresión de sus esencias, y bajo otro aspecto de su *posibilidad interna*, que no es más que la sociabilidad de las notas de una esencia. Lo que puede admitirse como distinto es la *posibilidad externa*, es decir, manifestada no por el análisis de sus notas, sino por el de un objeto externo. Este es el caso de la existencia de Dios y consiguientemente de su esencia que conocemos ab extrínseco por sus criaturas, no por el análisis del concepto de Dios.

De Broglie concede que ni por el concepto paradójico ni por la esencia se puede directamente probar la posibilidad de la visión beatífica; pero sí por el examen externo, por el apetito de felicidad que anida en el hombre.

Parece impropia la denominación de *imperfecta* aplicada a la bienaventuranza *natural*; tan perfecta es en su orden la beatitud natural, como lo es en el sobrenatural la visión beatífica. El hombre en el estado natural sería perfectamente feliz con la bienaventuranza que exige y es proporcionada a su naturaleza. Lo contrario sería realmente negar la posibilidad de la bienaventuranza natural, ya que en el concepto de beatitud se contiene ser un estado perfecto.

Los documentos examinados son el Breve de Pío IX "Gravissimas inter" contra Frohschammer y el Concilio Vaticano sesión III, capítulos 2.º y 4.º; y como complemento la noción misma de misterio. Después de sutiles raciocinios cree que Pío IX en dicho Breve sólo excluye del campo filosófico la demostración natural del *an est* de los misterios de que habla. En el Vaticano cree ver definido como objeto fundamental de la revelación que se dice necesaria el *an est*, y que la trascendencia inteligible de los bienes divinos de que allí se habla versa sólo respecto de dichos bienes pero tal y cual son en sí mismos, no en cuanto cognoscibles por analogía: "Bref, les théologiens invoquent la transcendance *ontologique* qui rend notre fin surnaturelle essentiellement *gratuite*, et la transcendance *intelligible* de son '*an est*'

corollaire de cette gratuité, mais non cece de son 'quid est' ou de son 'an esse potest'." (NRT 64, 362). Esto comentando el esquema. Respecto del texto había dicho, sin después refutarlo: "Il s'agit de la simple transcendance du 'quid est' des biens célestes, de notre impuissance foncière à les concevoir *tels qu'ils sont*" (Ib. 360). En la noción de misterio estricto no cree necesariamente contenerse la transcendencia del *an esse potest* o posibilidad. Y en su favor piensa encontrar una considerable cantidad de Teólogos. Su conclusión es verdaderamente sorprendente: "Concluons: pour que notre vocation au surnaturel constitue un mystère proprement dit, il suffit que l' 'an est' de ce fait essentiellement divin constitue de plein droit, pour toute intelligence chéôe, l'objet d'une adhésion de pure foi. Mais on peut admettre cela sans dénier à la philosophie le pouvoir de démontrer notre *aptitude* à un tel bienfait. On ne saurait donc tirer de la notion de mystère aucun argument solide contre ceux qui attribuent à la philosophie un pareil pouvoir" (Ib. 373). No teme afirmar que hay distinción entre el dogma en cuestión y el de la Encarnación, cuya posibilidad misma se nos oculta, pues en cuanto al *quid est* parece decir que éste tiene una transcendencia absoluta, y en cambio el de la visión beatífica sólo de un modo parecido a los misterios naturales de la Teodicea, es decir, que se nos oculta el conocimiento propio "ex propriis", pero no el analógico.

El P. Deigoqz movido del celo de la verdad, como él dice, salió al encuentro de tamañas aberraciones; y si bien su opusculito no es perfecto en todos sus detalles, a mi parecer sin embargo ha logrado sustancialmente su objetivo.

Expone ante todo la obscuridad propia de los misterios estrictos, frente a la concepción brogliana, y con nítida terminología dice que los tales tienen obscuridad no sólo 1) *quoad an est*, ni sólo 2) *quoad quid est per rationes proprias* (común a los misterios de la fe con los misterios naturales de Teodicea), sino además 3) *quoad quid est etiam per rationes analogicas* (exclusiva de los misterios propiamente dichos); sólo les concede un conocimiento de cierta probabilidad *per mera signa attestantia*, como los insignificantes vestigios que de la Trinidad ofrecen las criaturas; y 4) por último cree ser propio de todo estricto misterio el ser obscuro *etiam quoad an esse possit*. Y esto último es su tema principal.

Después pasa revista a los mismos documentos que su adversario, y a mi parecer—sería excesivo en este lugar enumerar las razones—con mejor conocimiento objetivo del Breve de Pío IX y del Vaticano; por lo cual creo haber éi atinado con el verdadero sentido. Una de sus bases principales es que conocimiento científico filosófico de una cosa no se da sin conocimiento de la posibilidad intrínseca; y como Pío IX elimina del campo filosófico el

dogma de nuestro destino, cree eliminado todo conocimiento cierto de su posibilidad intrínseca. En segundo lugar prueba suficientemente que el Vaticano no solo excluye de los misterios estrictos el conocimiento racional del *an sit*, sino también del *quid sit*, tanto en su cognoscibilidad *per rationes proprias*, como *per rationes analogicas*. Pues de los misterios cuya transcendencia *quoad quid est* se limita a las *rationes proprias* y no se extiende a las *análogicas*, no puede decirse, como dice el Vaticano de los misterios estrictos que son "*per se imperia rationi*". Es notablemente útil el estudio del valor de las palabras "intelligi" y "demonstrari" en el Vaticano que hace consultando el texto y los esquemas. El "intelligi" se refiere a esencia (*quid est*) y por tanto—dice Ds. a la posibilidad interna; y el "demonstrari" a la existencia (*an est*). Y con acierto hace notar que el dogma de nuestro destino es tal que no está contenido conforme al Vaticano, en la manifestación natural de Dios—por eso se requiere revelación—y por tanto no puede deducirse, ni siquiera en cuanto a su posibilidad, de lo que naturalmente conocemos de Dios y del hombre.

A continuación examina la noción de misterio, y aprueba la tradicional, es decir, la que contiene la transcendencia aun de la misma posibilidad positiva y cierta. Y no sólo la obtenida por vía interna o a priori, sino aun la hallada por conexión necesaria con algo externo o distinto de ella; pues si aun por esta vía se probase la posibilidad de alguna cosa, ésta por muy transcendente que sea, no lo sería más que la inmensidad de Dios, por ej., una vez demostrada la posibilidad necesaria del *Eus a se*; esto es, tendría una transcendencia natural (*quoad notas proprias*), pero no sobrenatural (*etiam quoad notas analógicas*).

Eso se recalca de un modo especial en el examen del argumento indirecto, bien sea mediante la teoría de la *Action*—inquietud de la naturaleza por su "inacabamiento", que reclama para sí algo transcendente—, bien mediante la teoría del entendimiento *facultad de lo divino*, cuyo ilimitado objeto debe necesariamente incluir al Ser divino en su realidad substancial. El argumento es éste: La inteligencia y la voluntad humanas desean natural e incoerciblemente ver al Infinito en sí mismo; luego esta satisfacción es *posible*; y como es evidente que la naturaleza humana no la *exige*, hay que concluir la *posibilidad*, pero no la *existencia* ni *esencia* íntima de un orden sobrenatural. La respuesta de Ds. comprende estos tres puntos: 1) Si no se conoce la existencia o no se intuye la esencia no puede con certeza probarse científicamente la posibilidad positiva. 2) El "*desiderium naturae* (*elicitum*) *nequit esse inane*" tiene valor con tal que sea verdaderamente *natural*, que represente una *exigencia* de la naturaleza y no una veleidad. Lo cual sólo tiene lugar cuando de antemano se conoce con certeza la posibilidad del ob-

jeto deseado; y ésto solo se da cuando el bien en cuestión sea intrínsecamente proporcionado a la naturaleza, y cuando la naturaleza sería monstruosa si no existiese dicho bien para ella. Por otro lado si concedemos ese apetito verdaderamente natural, tendremos un absurdo que de todo punto rehuyen los adversarios: que la visión beatífica no sólo se demostraría como *posible* naturalmente sino también *existente*, pues la *exigencia* nuestra naturaleza como la única bienaventuranza posible, ya que sin la visión beatífica jamás estaría perfectamente saciada, y consiguientemente los medios de conseguirla, la gracia, &c. no serían verdaderamente gratuitos, puesto que normalmente son medios connaturales necesarios para un fin al que la naturaleza tiene derecho. Todo lo cual no pueden conceder sin herejía los adversarios. 3) Una cosa es que el entendimiento sea *facultad del ser*, o que su objeto formal sea el "verum", es decir, que nada puede alcanzar *nisi sub ratione veri*; y otra que su objeto *adecuado* sea el "verum universale" y percibido de todos los modos posibles en absoluto, por intuición o por abstracción. Esto último sólo es admisible si en cuanto que el "verum" le sea proporcionado. Y que le sea proporcionado el "verum infinitum" tal cual es, es precisamente lo que está en tela de juicio y no puede suponerse sin petición de principio. Afirmarlo en absoluto por vía racional sería borrar la línea divisoria entre natural y sobrenatural.

El opúsculo hubiera ganado muchísimo suprimiendo el último capítulo sobre la posibilidad de una visión de Dios exclusivamente en cuanto uno y Creador y no en cuanto trino y Santificador. Ni en la forma que se presenta el problema es necesario ni satisfactorio.

La conclusión es que su Tesis es una deducción lógica necesaria de los documentos del Magisterio eclesiástico, y que la opuesta no puede llegar a tener una certeza racional ni una demostración verdaderamente filosófica.

En su contestación, *De Broglie* se limita a mantener sus posiciones, y pretende, al parecer, desacreditar a su adversario, enfocando la cuestión bajo el siguiente aspecto, sin responder a todos los argumentos de Descoqs: 1) Deformaciones del pensamiento ajeno que él encuentra en el opúsculo; 2) "Falsas evidencias" en que se apoya Descoqs; 3) Revisión de textos eclesiásticos ya estudiados.

Si se tiene en cuenta la explicación (ya implícitamente contenida en su mayoría en el opúsculo) que en su defensa o réplica presenta *Descoqs*, creo podemos afirmar que el librito conserva sustancialmente todo su valor; tres menudencias rectifica el autor, que realmente dejan intacta la cuestión.

Por último y para finalizar la discusión, la última réplica de *De Broglie* se reduce a decir que la defensa de Descoqs le parece poco decisiva por 1) interpreta: a veces los textos alegados o refutados en un sentido inexacto,

y 2) por corrientemente deformar o evitar las cuestiones fundamentales. Bien examinado todo, el lector podrá hacerse cargo de ello; yo pienso deber mantenerme en mi anterior afirmación.

Con esto creo que *Descoqs* ha dado un gran paso en la preparación de una solución eclesiástica que tal vez no esté muy lejana.

J. C. M.

R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P. *De Deo Uno. Commentarium in primam partem S. Thomae.* (Bibliothèque de la Revue Thomiste). Paris, Desclée, de Brouwer et Cie, 1938. En 8.º, 582 p. F. 115.

Precede una introducción en la cual se exponen primero sumariamente las fases principales que han caracterizado la evolución de la Teología y algunos de los nombres más notables de los que en ella han intervenido; después se explica el método que ha seguido Sto. Tomás en la exposición de la sagrada doctrina ensalzando sus excelencias y defendiéndolo contra sus impugnadores; finalmente se declara la relación del estudio de la Teología con la vida interior. Sigue el comentario que comprende las 26 primeras cuestiones de la parte primera de la Suma. Se omite la transcripción literal del texto del Sto. Doctor, y se explica el contenido de cada uno de los artículos, completándolos a veces con algunas nociones oportunas para entender bien el estado de la cuestión, y declarando las pruebas de Sto. Tomás, que ordinariamente se suele reducir a forma silogística. No se omiten las enseñanzas de la Iglesia que Sto. Tomás no pudo aducir, y a veces se añaden algunas autoridades de la Sagrada Escritura. Después de esto discute el autor las diversas cuestiones que suscita el texto del Angélico y que suelen ocupar la atención de los comentaristas.

La doctrina del autor en las cuestiones opinables es la del tomismo al estilo de Bañes, Alvarez, Gonet, Billuart, etc.; y los argumentos que usa y las respuestas a las razones de las sentencias contrarias, las tradicionales en los teólogos de esta mentalidad. Con esto dicho se está que el criterio con que entiende la doctrina Sto. Tomás parecerá a muchos demasiado estrecho e intransigente. Así, por ejemplo se dice en las páginas 227 y 357-359: "Thomistae tenent... quod creaturae sunt physice praesentes in aeternitate sub intuitione Dei". Esto es excluir del número de los tomistas a los que defienden lo contrario. Sin embargo, la verdad es que sobre esta cuestión la escuela de Sto. Tomás está dividida, como dice Santos Mariales, *Bibliotheca Interpretum De scientia Dei*, n. 13, controv. 46, pág. 691. Y en la pág. 270: "Omnes discipuli sancti Thomae hanc conclusionem tenent, dicendo; implicat dari speciem impressam aut expressam Dei clare visi". El Ferrariense

no obstante enseña que "de beatis potest utrumque sustineri, scilicet et quod forment verbum in quo divinam essentiam intuentur, et quod non forment". C. Gent. lib. 1, c. 53, n. V.

Por otra parte, al contrario, no parece que se puedan tener por tomistas algunas sentencias que se quiere hacer pasar por tales, como son los argumentos sacados del deseo de felicidad y el que se insinúa de la ley moral, para probar la existencia de Dios; y menos aún la prueba por las verdades eternas. Sto. Tomás no deduce la existencia de un entendimiento eterno de la existencia de verdades eternas, sino inversamente deduce la existencia de verdades eternas de la existencia de algún entendimiento eterno, si es que lo hay. P. 1, q. 16, a. 7, ad 2.

La preocupación dominante de hostilizar a Molina y a Suárez le hace incurrir en inexactitudes manifiestas. Para probar que según la propia confesión de Molina la ciencia media es una novedad de la cual él mismo se confiesa autor, se le atribuyen las siguientes palabras que se dicen tomadas de la Concordia: "Si (scientia media) data explanataque semper fuisset...". Pero lo que en realidad escribió Molina fué esto: "Nos, pro nostra tenuitate, rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione quam... tradimus sequentibus principiis, ex quibus eam deduximus, quaeque variis in locis tradidimus, inniti iudicamus; quae si data explicataque semper fuissent..." Concordia, q. 23, a. 4, et 5, disp. 1, memb. ult. ed. Par. 1876, pag. 548. Por consiguiente, lo que dice Molina no es que él haya inventado la ciencia media, sino que los principios de que se ha valido para resolver el problema de la conciliación entre la libertad creada y la gracia divina, la presciencia y la predestinación, no han sido antes explicados, es decir, explícitamente propuestos. Por lo demás, Molina funda la ciencia-media en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres. Q. 14, a. 13, disp. 49, prima conclusio, pag. 289; disp. 53, memb. 1, pag. 334; memb. 2, pag. 344.

A Suárez se atribuye la afirmación de que la vitalidad de la visión beatífica es natural, pag. 290, nota, 293-294; se le presenta como adversario de la inmutabilidad moral de Dios, pag. 404; se dice de él que enseña que la predestinación es anterior a la previsión de los méritos, aun como futuribles, pag. 524, 537. Hubiera sido muy oportuno que el autor citara los lugares donde Suárez enseña esas cosas. Por nuestra parte creemos que Suárez no ha enseñado nada de eso, sino todo lo contrario, como puede verse en De Incarn. q. 13, a. 4, disp. 31, sect. 6; Disp. Metaphys. disp. 30, sect. 9, n. 59; De Deo, tract. 2, lib. 1, c. 7.

Estas inexactitudes hacen sospechar que el autor no recurre siempre a las fuentes, o que no las lee con la debida atención; y algunos razonamien-

tos que no acaban de satisfacer y frases ambiguas u oscuras que se encuentran acá y allá, parecen indicar que escribe con algún apresuramiento.

Al hacer estos reparos no pretendemos dar a entender que la presente obra no tenga sus méritos; contiene sin duda mucha doctrina católica y tomística que no se leerá sin provecho.

A. BERNABÉ.

J. MÜLLER S. I. *Der heilige Joseph. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderer Verehrung*. Innsbruck-Leipzig, F. Rauch, 1937. En 8.^o, 264 p.

El veterano profesor de Innsbruck nos ofrece en este libro un fruto maduro de su maestría teológica, antiguas prelecciones de un curso especial en aquella Universidad. Después de breve mirada histórica sobre el desarrollo del culto a S. José, el autor se propone estudiar los fundamentos dogmáticos de este culto. Y como el motivo y norma de un culto dependen no sólo de la santidad moral de la persona a quien se tributa, sino también del plan que ocupa en la obra de la Redención y en el Reino de Dios, el autor estudia las relaciones que unen a S. José con la Virgen Madre del Redentor, las relaciones con este mismo Redentor, y con la santa Iglesia su reino.

Con método rigurosamente teológico, que busca sus pruebas en la sagrada Escritura y en la tradición, aprovechando naturalmente las especulaciones de los teólogos, el autor prueba la existencia de un verdadero matrimonio, virginal no consumado, entre la Sma. Virgen y el casto Patriarca. En particular estudia la naturaleza del matrimonio que, si es inconciliable con un compromiso mutuo en justicia de no usar de él, se compagina en cambio con un voto de virginidad o promesa mutua de continencia. Cierta el estudio de esta primera prerrogativa de S. José, ser esposo de la Sma. Virgen, la consideración de los fines providenciales que Dios pretendía de esta unión virginal, y cómo se verificaban también en este matrimonio los bienes fundamentales de todo matrimonio que señala S. Agustín: descendencia, fidelidad e indisolubilidad (*proles, fides, sacramentum*).

De mérito e importancia especial nos parecen las prelecciones del autor sobre la paternidad de S. José, que forman el centro de todo el tratado. Al autor no le parece apropiada para el santo la denominación de padre adoptivo del Niño Jesús, porque el concepto de adopción importa que la persona adoptada sea ajena a la familia del adoptante, e inferior a ella; pero prueba que la paternidad de S. José era no sólo la de un padre nutricional y legal y putativo, pero también verdadera paternidad en cuanto que el matrimonio con la Virgen María se ordenaba a la Encarnación del Salvador, que era así el fruto de su matrimonio virginal con María. De ahí que esta paternidad,

sin llamarla matrimonial a base de generación natural, el autor la califica de *virginal*, como Cornelio a Lapide, y cree que la mejor denominación para S. José es la de Padre virginal de Jesús.

El autor funda sus afirmaciones sobre esta paternidad de S. José primariamente en el sentido pleno que tiene en la sagrada Escritura la denominación de *padre* que se da al santo, excluida solamente la paternidad natural y lo que se deriva necesariamente de ella. Como era de esperar, S. Agustín entre los Padres, y también S. Jerónimo, le suministran los más preciosos pasajes de la Tradición en confirmación de sus afirmaciones, cuya evolución y desarrollo dogmático estudia seguidamente. Tampoco faltan razones teológicas y congruencias y analogías que sirven al profesor para lo mismo, y dan la impresión de que agota la materia que discute.

Con lo estudiado hasta aquí se tiene la base para hablar de los privilegios de S. José como cabeza de la sagrada Familia, representante del Padre Eterno, y como perteneciente al orden de la unión hipostática, en cuanto que su acción se refiere directa y eficazmente a la realización de la Encarnación, y de un modo permanente, no sólo pasajero como el arcángel S. Gabriel o los profetas. De todo lo cual el autor deduce y estudia a continuación la dignidad del santo Patriarca, que compara con la dignidad proveniente de la gracia santificante y visión beatífica, y con la dignidad de todos los demás santos.

Cierran el libro preciosos capítulos sobre las virtudes y santidad de S. José, y sobre su Patrocinio sobre la santa Iglesia, en los que no podemos dejar de admirar la seguridad del raciocinio teológico.

Presupuestas todas las elucubraciones que preceden, le es fácil al autor recoger el fruto de su trabajo, y concluir con una disertación sobre el culto debido al santo de Nazaret, culto que, supuesta su relación al orden hipostático, difiere específicamente del culto que se tributa a los demás santos.

Este es en esquema el contenido y las opiniones principales del libro. No hay por qué decir que se tratan siempre en él con suficiente plenitud las otras cuestiones, bien dogmáticas, bien históricas, que se relacionan con las enunciadas.

En el libro nos satisface sobremanera la claridad y solidez nunca desmentidas del ilustre profesor, que a la verdad no sorprenderán a quien conozca sus anteriores tratados de Teología; nos agrada asimismo el rigor en el método teológico, que sin embargo nunca degenera en frías divagaciones. El autor puede con toda razón estar satisfecho de haber ofrecido a su santo patrono este fruto consumado de su largo magisterio teológico. Nosotros nos felicitamos de poseer esta obra, y esperamos la máxima de

fusión entre el público a que se dirige, profesores, predicadores y seculares ilustrados.

M. NICOLAU.

P. LUMBRERAS, O. P. I: *De Iustitia*. II: *De Fortitudine et Temperantia*. Roma, Angélico, 1938 y 1939. En 8.^o, XVI-456 y XII-224 p.

Aunque publicadas con un año de intervalo y sobre materias diferentes, estas dos obras del P. Lumbreras coinciden plenamente en el método de exposición, y son tomos consecutivos (XI y XII) de un mismo comentario a la *Secunda Secundae*, por lo cual podemos presentarlos juntos a nuestros lectores.

El tratado *De Iustitia* comprende las cuestiones 57 a 122, y el *De Fortitudine et Temperantia* desde la 123 hasta la 170. Nada hemos de decir sobre el fondo y la disposición de las materias, pues sigue fielmente el orden de las cuestiones y artículos del Doctor Angélico. Su método consiste en extractar en el texto con fidelidad y concisión las proposiciones y argumentos de la *Summa*, completándolos con otros pasajes de Sto. Tomás y añadiendo algunas cuestiones, relativas generalmente a problemas actuales. En las notas se complementa y explica esta doctrina, unas veces con palabras de los grandes Comentadores del Santo, y otras con las de diversos moralistas.

El texto mismo se distingue por la claridad, concisión y realce de las proposiciones y argumentos. De aquí su utilidad. En primer lugar para los no iniciados en las doctrinas de la *Summa*, a quienes guía con toda seguridad para abordar su estudio, como es imprescindible a quien quiera aprovechar plenamente sus tesoros. Es también una ayuda estimable para los profesores y discípulos, que quieran seguir literalmente en el estudio de la Teología moral, el orden y conexión de materias de la *Secunda Secundae*; método recomendable (aunque ciertamente no el único eficaz) para que la Moral sea verdaderamente *Scientia morum*, tal como la enseñaban con variedad de matices y de escuelas, los grandes Teólogos españoles de los siglos XVI y XVII.

Las notas, en las cuales el autor prefiere generalmente citar a la letra pasajes de otros escritores, distan mucho, a nuestro juicio, de ofrecer las cualidades del texto; y aparecen como elementos desligados del sistema más o menos orgánico de sus autores, que son de valer y autoridad muy diversa. Ignoramos el criterio que le ha movido en la selección, francamente ecléctica de estas notas; pero resulta extraño ver a un escritor español, como el P. Lumbreras, citar tan pocas veces, y siempre por referencias a dos grandes clásicos españoles, tal vez aún no superados en el tratado *De Iustitia et*

Iure. Así el nombre del Cardenal de Lugo aparece citado cuatro veces: dos en textos de Prümmer (84n y 257n), otra por San Alfonso (48n), y otra por Tanqueray (97n). Lo mismo Molina a quien alega dos veces: una por la pluma de S. Alfonso (48n) y otra por la de Vermeersch (274n).

En resumen: estos dos libros del P. Lumbreras, sin pretensiones de originalidad, son una aportación estimable a los estudios de moral especulativa al popularizar, resumiéndolos, los pensamientos de Sto. Tomás; y ofrecen un texto escolar de indiscutible valor pedagógico.

P. M.^a A.

J. N. GÜENECHEA, S. I. *Principia iuris politici*. Vol. 1, ROMA, Universidad Gregoriana, 1938. En 8.^o, 325 p. L. 40.

El libro del P. Güenechea, fruto de su larga enseñanza en las Universidades de Deusto y Gregoriana ofrece por primera vez en latín un texto completo de derecho político, aunque el autor, modestamente lo intitule "Principios" solamente.

Este primer volumen está dividido en 16 capítulos cuyo contenido es el siguiente: Naciones preliminares (p. 5-18), definición del estado (19-32), propiedades y diversas especies de estados (33-53), causa eficiente remota del estado (54-65), eficiente próxima (65-78), causas no primigenias (79-97), causa material (97-118), final (119-134), autoridad política (134-143), su origen (143-173), diversas formas de gobierno (174-201), normas constitucionales (202-220), poder legislativo y formas del sufragio (220-278), cámaras legislativas (278-288) y constitución de las mismas (288-316).

Es una obra muy densa, de mucha lectura y trabajo de primera mano, de criterio seguro y que por todo ello debería ser imprescindible para todo sacerdote culto que desee completar sus conocimientos canónicos y eclesiásticos para presentarse con dignidad en las esferas de la intelectualidad de nuestros días.

La bibliografía antigua y moderna es escogida y abundantísima, así de autores antiguos como modernos y contemporáneos, esforzándose sobre todo por agotar la española. Hubiéramos deseado una mayor precisión en la presentación de los autores y de sus obras cual corresponde a todo lo demás del libro que es de una claridad y nitidez dignas del fondo y de la doctrina.

R. S. DE L.

Où en est l'enseignement religieux? (Centre Documentaire Catéchétique de des Récollets, 11. Louvain). Editions Casterman. Paris, Tournai (Bélgica). En 8.º, XVI-499 p. Fr. belg. 20.

Obra simpática, de colaboración entre miembros de diferentes nacionalidades, para dar a conocer los métodos de enseñanza y educación religiosa en los diversos países. Se presentan los libros más importantes que dirigen hoy los movimientos de Catequesis y Enseñanza religiosa en sus aspectos de Dogma, Moral, Apologética, Historia bíblica y de la Iglesia, Liturgia... y otras referencias bibliográficas relativas a la preparación de los niños para recibir los sacramentos, educación de la pureza, preparación para el matrimonio, lecturas religiosas, etc.

La Teología dogmática y la pastoral no pueden desinteresarse de estas materias; y hoy más que nunca: es el público, y son los jóvenes candidatos al sacerdocio los que buscan el valor vital de los dogmas; y, ajenos muchos a un interés y curiosidad puramente intelectuales, quieren *aprender para la vida*. Nosotros no podríamos olvidar que dos de los grandes Doctores, San Pedro Canisio y San Roberto Belarmino, fueron no sólo teólogos apologetas, sino también autores de celeberrimos Catecismos.

En la obra que tenemos a la vista fácilmente se comprenderá y admitirá que la sección de lengua francesa sea la más copiosa. Se explica no sólo por la mayor facilidad en reunir los materiales, pero además por el interés de las casas editoras en enviar y dar a conocer sus libros.

Estas mismas razones y la diversidad de colaboradores explicarán también alguna diferencia de criterio que aparece en las diferentes secciones; y que obras que se citan en sus traducciones, no se mencionen en la sección correspondiente a la lengua original (v. gr. la obra de Pius Parsch muy conocida en Austria y Alemania, *Das Jahr des Heiles*, que se incluye traducida en las secciones flamenca y francesa, y se omite en la sección alemana. Lo mismo de obras de Karl Adam).

La parte española está juiciosamente tratada por los RR. PP. A. Valor y C. Gaviña en la sección de Catequesis. La precede un *breve* estudio en que se expone algún rasgo de la obra catequística de Manjón; y asimismo se compendia la de los Señores Bilbao, Llorente y Tusquets. Sin duda que no se ha pretendido agotar la materia, ni hubiera sido posible por las circunstancias en que se compuso el libro. Falta, por ejemplo, la mención de obras tan extendidas como los *Puntos de Catecismo* del P. Villariño, y las explicaciones del P. Gabino Márquez al Ripalda y al Astete.

Más abundante es la sección española de Apologética, presentada por el R. P. Francisco de B. Vizmanos con criterio ponderado y seguro. En cuanto a las otras secciones no cabe duda que circunstancias más felices hubieran

permitido aumentar la bibliografía española citando diferentes colecciones de Hagiografía y Lecturas misioneras y edificantes, y en general obras de Pedagogía religiosa en su más vasto sentido, a semejanza de lo que se hace en las secciones de los otros idiomas.

Los iniciadores se han dado cuenta seguramente de estas limitaciones con que necesariamente tuvo que salir su obra; y nada impide que por la ardua empresa ya realizada les tributemos nuestras más cordiales felicitaciones. El presente libro, aun tal como está, es un instrumento bibliográfico que prestará servicios incalculables en los modernos trabajos y estudios de Catequética (en el amplio sentido que da, por ejemplo, Gatterer a esta palabra) y, por decirlo de una vez, nos parece una obra que en la Pedagogía religiosa es indispensable.

M. NICOLAU.